

Por una antropología en los márgenes de lo humano¹

FOR AN ANTHROPOLOGY ON THE MARGINS OF THE HUMAN

POR UMA ANTHROPOLOGIA À MARGEM DO HUMANO

Juan Martín Dabezies* & Aníbal Arregui**²

tinchodabe@gmail.com

Trazando las relaciones limítrofes

Con este ensayo apuntamos a reimaginar la antropología no como una ciencia que estudia “lo humano” en tanto que cualidad estable, sino como un *margin* cambiante en el que, de manera práctica y simbólica, se articulan nuestras vidas con las de otras especies. Invitamos a lectoras y lectores a pensar en la posibilidad de exista una antropología con humanos cuyos límites antropológicos son porosos, inestables, y maleables. Sugerimos entonces que el *anthropos*, está constituido por relaciones que desbordan los límites de nuestra especie, ese tradicional «objeto de estudio» de nuestra disciplina. La vida y la sociedad humana emergen de su articulación - simbiótica, violenta, o indiferente - con seres que pueden ser entendidos como «vivos» o «no vivos», pero con los cuales a menudo mantenemos siempre una relación vital (ver Dabezies y Arregui 2022). Planteamos entonces un giro hacia la vitalidad de los márgenes, entendiendo la vitalidad no como fuerza intrínseca de los organismos (al modo del vitalismo), sino como *espacio de relación* que conecta y transforma, de manera orquestada y a veces contenciosamente, lo vivo y lo no vivo, lo humano y lo no humano.

Capturar y describir esas vitalidades limítrofes, que se apoyan o compiten en una sociedad o una ecología, no conlleva una posición filosófica sobre los «impulsos vitales» que movilizan a los organismos desde su interior (Bergson 1998). Más bien, proponemos un giro de tipo metodológico, una reorientación de la atención y la sensibilidad etnográfica hacia esas «frecuencias vitales» (Lyons 2021) que revelan nuestra interdependencia cotidiana con las vitalidades de otros seres. Es en los márgenes de nuestra existencia, en el punto de encuentro y diferenciación con otros, donde se crea la energía relacional que nos caracteriza, nos moviliza y nos transforma. Esos enredos en los márgenes, que desbordan lo humano, son de suma importancia para la antropología, ya que son aquello que orienta las prácticas y pensamientos con

¹ Este texto está basado en la Introducción al libro *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano* (Dabezies y Arregui, 2022). Creemos que esta nueva publicación, con matices y adaptaciones, es importante para lograr un mayor alcance en el impacto de la temática que estamos abordando.

² * Universidad de la República/Centro Universitario de la región Este

** Universidad de Barcelona

los que humanos y no humanos negociamos la configuración de nuestros comunes entornos sociales y ecológicos.

Este texto es una ligera reformulación de la introducción al libro *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano* (Dabezies y Arregui, 2022), el cual surge de un encuentro virtual celebrado en julio del año 2020 y titulado «Reimaginando la coexistencia: relaciones multi-especie y nuevos escenarios virales en Iberoamérica»³. El evento fue celebrado en plena pandemia de COVID-19. En ese momento de grandes turbulencias vitales, éticas y epistémicas, un grupo de antropólogas y antropólogos, comenzamos a intercambiar ideas sobre las relaciones multiespecie, la porosidad de los cuerpos y los límites entre lo vivo y lo no-vivo. Tras el evento, decidimos reunir las ideas de autores y autoras de Iberoamérica que trabajan etnográficamente en esa demarcación antropológica liminal que llamamos «los límites de lo humano». El libro recoge reflexiones de antropólogas y antropólogos que, sobreponiéndose al antropocentrismo fundacional de la disciplina, y desde una perspectiva Iberoamericana, estudian relaciones más allá de lo humano. Los trabajos que se presentan en ese libro ilustran el gran potencial del diálogo limítrofe (es decir, relacional) entre humanos y animales, ciudades y virus, insectos y laboratorios, cuerpos y contaminantes, personas y rocas, almas y sociedades.

Repensar la coexistencia humana junto a los distintos seres que habitan este mundo es un desafío que la antropología lleva acometiendo desde hace dos o tres décadas. Las relaciones prácticas o simbólicas con otros no humanos -clásicamente, animales- siempre han sido objeto de interés de nuestra disciplina. Sin embargo, los análisis explícitamente orientados al otro no humano emergen con fuerza junto a la llamada etnografía multiespecie, una corriente que se ha venido desarrollando principalmente en el ámbito anglófono y francófono en las últimas décadas. En ese sentido, pensamos que la antropología iberoamericana puede también aportar su propia contribución al discernimiento de la pluralidad de vitalidades con las que los humanos tejemos relaciones. En lo que sigue, ofrecemos una breve síntesis de como surge la mirada antropológica más allá de lo humano y una reflexión sobre de las posibilidades de seguir diversificando y enriqueciendo con nuevas voces ese cada vez más popular campo de estudio.

El argumento naturalista

La atención que la antropología le ha prestado a los seres no humanos estuvo inicialmente vinculada al desarrollo de la lingüística y la botánica en las diversas expansiones coloniales. Estos primeros abordajes estaban centrados en entender cómo esos varios «otros» (calificados siempre con el prefijo «etno») clasificaban su mundo. En esa primera etapa, las comparaciones de sistemas clasificatorios siempre se hacían desde la perspectiva de dominios de lo real predefinidos por la ciencia occidental (botánica, zoología, micología, etc.) (Hunn, 2007).

La antropología ambiental de la primera mitad del siglo XX se focalizó en entender las formas en que el ambiente determinaba las múltiples tipologías (razas) y sociedades humanas (Milton 1997). Las tesis de la sociobiología y el materialismo cultural, a mediados de siglo XX, redirigieron el interés antropológico a cómo la ecología determina la vida social humana, poniendo especial énfasis en el rol del acceso a «recursos naturales» supuestamente necesarios para la reproducción social, como las proteínas de origen animal (Harris, 1974), o las mujeres (Chagnon,

³ El programa del seminario puede consultarse en la web: <https://sway.office.com/oktcRUAUPVuBNSjy?ref=Link>. La grabación está disponible en: https://youtu.be/MEF_nKHbM4U

1968). Estas explicaciones materialistas han sido objeto de importantes críticas y revisiones en periodos más recientes (Descola 1988; Ferguson 2015).

A lo largo del siglo XX, diversas antropólogas y antropólogos ampliaron los horizontes del materialismo cultural para considerar los cruciales aspectos simbólicos que intermedian en las relaciones con los no humanos, especialmente con animales (Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Stanley Tambiah, Mary Douglas, Clifford Geertz, Barbara Noske, Philippe Descola, entre otros). En su vertiente tanto práctica como simbólica, esas aportaciones, hechas desde la antropología, interpelaron a muchos trabajos que se estaban realizando desde disciplinas como la biología o la veterinaria. Este cruce de perspectivas dio lugar a nuevas reflexiones epistemológicas, así como al surgimiento del campo transdisciplinar de los Estudios Humano Animales (Marvin & McHugh, 2014).

Este giro inter o transdisciplinar hacia lo animal ha sido clave para entender aspectos culturales, económicos, psicológicos y sociales de las interacciones entre humanos y no humanos (DeMello 2012; McFarland y Hediger 2009; Simmon y Armstrong 2007; Taylor 2013). En las décadas de 1970 y 1980 los Estudios Críticos Animales dieron un nuevo giro a este estudio de las interacciones entre humanos y animales: se pusieron sobre la mesa consideraciones de género, así como de tipo ético y moral, incidiendo en el surgimiento de movimientos sociales y políticos asociados al antiespecismo y el cuidado animal (Haraway 1989; Hearne 1986; Midgley 1983; Ritvo 1987; Singer 1975; Thomas 1984).

El argumento contra-naturalista

En la década de los 90 empieza a fermentar una revolución conceptual dentro de nuestra disciplina, una transformación conocida como giro ontológico (Hoolbrad y Pedersen 2017). A diferencia de las posiciones de corte relativista, centradas en «otras» epistemologías, «visiones del mundo», interpretaciones culturales, y formas de representación, el interés antropológico por las ontologías abre el camino a considerar que la propia naturaleza puede ser abordada de manera plural, es decir, repensada, también, desde los múltiples puntos de vista de aquellos humanos que permanecen ajenos a la racionalidad científica occidental. Adoptando la perspectiva de otras sociedades, el giro ontológico supone un crucial distanciamiento de la clásica atención antropológica hacia la «cultura», para adoptar una mirada alternativa sobre lo que es (y lo que se puede hacer con) la propia naturaleza, un terreno hasta el momento reservado para las ciencias naturales o la metafísica.

Guiados por esas «ontologías» no occidentales, antropólogos y antropólogas se interrogan cada vez más sobre cómo imaginar estas «múltiples naturalezas» no desde la ciencia, sino desde «el punto de vista nativo»⁴. En este proceso, el interés

⁴ Una teoría que está en el origen del giro ontológico es la del “multinaturalismo”. La teoría sugiere que en el contexto Amerindio, la cultura es un dominio ampliamente compartido por humanos y no humanos (que perciben y clasifican el mundo de manera análoga), mientras que las naturalezas emergen de las múltiples perspectivas corporales (i.e. naturales) que los organismos tienen sobre sus relaciones. El multinaturalismo invierte la lógica relativista de “muchas culturas - una naturaleza” para generar una ontología que divide el mundo en “muchas naturalezas- una cultura”.

etnológico por las relaciones humano-animales juega un rol determinante. De hecho, en los orígenes del giro de la antropología hacia la ontología hay un reposicionamiento etnográfico ciertamente específico: la puesta en valor de formas de dividir lo humano y lo no humano que no coinciden con los esquemas ofrecidos por el pensamiento científico occidental. En concreto, se demuestra que solo el «naturalismo» (una forma de práctica, pensamiento y relación derivada de la racionalidad científica) encuadra la «humanidad» como rasgo exclusivo de una especie, el *Homo sapiens*. En contraste, las sociedades así llamadas «animistas» entienden la *humanidad* como un potencial de relacionarse *socialmente* inherente a muchos otros seres: animales, plantas, elementos de la geografía, eventos atmosféricos, etc.

La etnología de sociedades de cazadores recolectores en Amazonia y el círculo polar tiene un gran peso en esta revalorización del animismo como marco de entendimiento alternativo de las relaciones humano-animal (e.g. Descola 2001; Viveiros de Castro 1996, Ingold 2000; Willerselev 2004). En estos contextos, el «otro-no humano» es considerado como “humano en potencia”, es decir un ser con una interioridad o subjetividad análoga a la nuestra. El paso de la objetivación a la subjetivación de otros seres vivos conlleva una serie de replanteamientos acerca de la naturaleza en general. De manera crucial, se muestra como el paradigma de la dominación técnica de una naturaleza-objeto podría ser desplazado por el de una *interacción social* con una *naturaleza-sujeto*.

Para ser justos, esa forma de pensar la subjetividad y agencia social humana como cualidades presentes en otros seres ya se conocía desde, al menos, las tesis evolucionistas que situaban el animismo como una fase «primitiva» de la vida religiosa. Lo que ocurre en los años 90 es que el animismo deja de ser observado como una proto-religión. En este momento, las formas de organización social y ecológica basadas en el animismo son revisitadas por la antropología como una forma de organizar las relaciones con lo no humano que no solo desborda lo religioso, sino que también se desmarca de las lógicas evolutivas que lo hubicaban como un estadio «primitivo» de pensamiento y práctica humana. Por el contrario, en este momento se reivindica el animismo como modelo relacional entre lo humano y lo no humano que articula configuraciones socioecológicas basadas en el reconocimiento de la *subjetividad* y necesidad de *interacción social* con el otro no humano. Con este gesto, se busca enmendar las catastróficas premisas de objetivación y dominación de la naturaleza resultantes del naturalismo o la ciencia occidental (Bird David 1999; Descola 2005; Viveiros de Castro 1996)

En los inicios del siglo XXI, los planteamientos animistas y ontológicos que se originaron en etnologías de pueblos cazadores-recolectores desbordaron sus

Lo que se propone es una ontología en que todos los seres perciben y clasifican de la misma manera sus relaciones (porque tienen una misma cultura), pero sus propias configuraciones corporales o “perspectivas” hacen que esas clasificaciones análogas se refieran a “objetos” distintos. Así, por ejemplo, lo que para un humano es “cerveza”, para un jaguar es la “sangre” de un animal que está devorado. Entonces, beber “cerveza” es una premisa cultural compartida por humanos y jaguares, pero sus distintos cuerpos o “naturalezas” hacen que la materialización de lo que es “cerveza” se produzca en “objetos” distintos (ver Lima 1999; Viveiros de Castro 1996).

respectivos campos de interés regional. Así, desde hace dos décadas, propuestas relacionadas con la ontología se han generalizado como marco analítico, dando paso a una crítica contra-naturalista de la gestión o concepción Occidental de la naturaleza. Esas críticas son particularmente visibles en las más recientes tendencias de la antropología ambiental, la ecología política o la conocida como antropología de la vida (ver Kohn 2013; Blaser 2009, 2013; de la Cadena 2015). El identificador de «giro ontológico» se mantiene como denominador común de muy diversas líneas de trabajo que toman el animismo «en serio» (Willerslev 2013), es decir, como una forma ecológica y socialmente *eficaz* de gestionar las relaciones con un entorno-sujeto.

Del posthumanismo a la etnografía multiespecies

El argumento animista o contra-naturalista no nace de manera aislada en antropología. Su emergencia debe entenderse en parte en relación a un discurso posthumanista que venía revolucionando las ciencias sociales y las humanidades desde los años 70. El posthumanismo ha sido un elemento clave para el descentramiento del *anthropos* en la maraña de la vida, y para la crítica de la excepcionalidad humana como herencia del naturalismo científico (Wolfe 2010). La atención a otras subjetividades y formas de vida social, al margen de las ya conocidas en nuestra especie, llevó a diversas pensadoras y pensadores a interesarse por la obsolescencia de dicotomías que habían situado al humano al margen (y en el margen superior) del resto de organismos. Así, la crítica de la noción de humanidad genera una serie de desplazamientos teóricos hacia espacios híbridos entre la humanidad y la animalidad, la tecnología y la biología, la cultura y la naturaleza (Haraway 1991; Latour 1991; Wolfe 2009). Lo humano y lo no humano pasan de entenderse como dominios separados del análisis científico a considerarse como cualidades irremediabilmente entremezcladas en los seres que habitan el mundo.

Dentro de la emergencia de las narrativas del Antropoceno, donde los humanos (o algunos de ellos) se revelan como principal foco de transformación planetaria (Malm y Hornborg 2014), la antropología comienza a explorar nuevas formas de imaginar las posibles interacciones con el mundo no humano (Rose, 2013). Esos otros seres que eran materialmente buenos para comer (Harris 1974) o simbólicamente buenos para pensar (Lévi-Strauss 1962), son ahora propuestos como compañeros de coexistencia (Donna Haraway 2003, 2008), es decir, reconsiderados como agentes a los que atender para salir de un entuerto socioecológico que el humano nunca podría afrontar en solitario. En los debates del Antropoceno se reconoce, desde muy diversas perspectivas científicas (geología, climatología, oceanografía, microbiología, etc.), la fuerza y ubicuidad de la influencia humana en todas las dimensiones ecológicas del planeta. La creciente constatación de esa humanidad extendida y omnisciente invita a establecer insospechadas analogías entre los progresos del conocimiento tecnocientífico y las ya conocidas formas animistas de relación con el entorno. En otras palabras: si las ciencias del Antropoceno confirman que la naturaleza es en realidad “humana”, o producto de los humanos, puede que sea hora de reconocer que los animistas, después de todo, tenían razón.

La etnografía multiespecie

Con la creciente toma de conciencia de la presente emergencia vital y ecológica, la «etnografía multiespecies» surge como campo de interés hacia seres que estaban en los márgenes de la mirada antropológica, pero cuya existencia está estrechamente ligada a la nuestra (Kirksey y Helmerich 2010). Seres que antes eran considerados símbolos, alimentos o paisajes, pasan a ocupar un lugar central en la mirada etnográfica. De manera crucial, los abordajes multiespecies trascienden el foco en lo animal o lo vegetal, para centrarse también en hongos, virus, microbios, y aquellos seres que constituyen redes significativas de interacción, convivencia e interdependencia con los humanos (van Dooren, Kirksey y Münster 2016). En las turbulencias ecológicas, económicas y epistemológicas de nuestro tiempo, el posthumanismo y las perspectivas multiespecie se combinan, para repensar la coexistencia en contextos devastados (las anticipatorias ruinas del capitalismo), donde se generan nuevos arreglos políticos, sociales y ecológicos entre individuos de especies distintas (Tsing 2015).

El giro multiespecie de la antropología se ha mostrado extremadamente fructífero en los últimos años, combinando elementos de la antropología ambiental, los estudios de la ciencia y la tecnología, y las etnografías de las relaciones de humanos con plantas, animales, microbios, tecnologías, eventos climáticos, o elementos de la geografía. Sin poder adscribirse a una corriente en concreto, se trata de un campo de interés que articula interrogantes ontológicos sobre la naturaleza, el descentramiento de lo humano surgido de debates posthumanistas, y la necesidad de considerar nuestras relaciones con lo no humano desde puntos de vista alternativos al de la ciencia occidental.

Con todo ello, nuestra disciplina lleva ya unas décadas demostrando que también podemos aproximarnos etnográficamente al otro no humano, y encontrar propiedades y relaciones del entorno que no son fácilmente discernibles desde la óptica de la ciencia natural. En ese sentido, la etnografía multiespecies ha iniciado un trabajo valioso de revisión de muchas de las categorías clásicas con las que ordenamos y nos relacionamos con el entorno (especie, domesticación, tecnología, microbiota). Con este ensayo invitamos a reimaginar “lo humano” como un territorio práctico y epistémico en constante transformación. Esos cambios se producen, como hemos sugerido, en los márgenes de nuestra propia existencia. Es en ese territorio cambiante y límite donde entramos en contacto con otros seres, donde los transformamos y donde nos transformamos; y donde podemos reimaginar formas de cultivar nuestras relaciones y ecologías de manera no nos acabemos postulando, como parece ser el caso, como un especie prescindible.

Referencias

- BIRD-DAVID, Nurit (1999) “Animism” Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40:S1, S67-S91
- BERGSON, Henri (1998)[1911] *Creative Evolution* New York: Dover
- BLASER, M. (2009). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1), 10-20.

- BLASER, M. (2013). Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental' Conflicts. In L. Green (Ed.), *Contested Ecologies: Nature and Knowledge* (pp. 13-27). Cape Town: HSRC Press.
- Dabezies, J. M., y A. Arregui, eds. (2022). *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano*. Nola, Madrid, España.
- DE LA CADENA, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*: Duke University Press.
- CHAGNON, Napoleon A. (1968) *Yanomamö: The Fierce People*. Philadelphia: Holt, Rinehart and Winston
- DEMELLO, M. (2012). *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press.
- DESCOLA, Philippe (1988) *La Selva Culta*. Lima: Institut français d'études andines, Abya Yala
- DESCOLA, Philippe (2001). Construyendo Naturalezas. Ecología Simbólica y Práctica Social. In P. Descola & G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas* (pp. 101-123). México DF: Siglo XXI.
- DESCOLA, Philippe (2005). *Par-delá de la Nature et Culture*. Paris: Gallimard
- ESCOBAR, Arturo (2017). Sustaining the Pluriverse: The Political Ontology of Territorial Struggles in Latin America. In M. Brightman & J. Lewis (Eds.), *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress* (pp. 237-256). New York: Palgrave Macmillan.
- FERGUSON R. Brian (2015): History, explanation, and war among the Yanomami: A response to Chagnon's Noble Savages. *Anthropological Theory*.15(4):377-406.
- HARAWAY, D. (1989). *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.
- HARAWAY, Donna (1991). *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature* (Vol. null).
- HARAWAY, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- HARAWAY, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HEARNE, V. (1986). *Adam's Task*. New York: Knopf.
- HARRIS, Marvin (1974). *Cows, pigs, wars and witches: The riddles of culture*. New York: Random House.
- HOOLBRAD, Martin y Morten Axel PEDERSEN (2017): *The Ontological Turn*. Cambridge: Cambridge University Press
- HUNN, Eugene (2007). Ethnobiology in four Phases. *Journal of Ethnobiology*, 27(1), 1-10.
- INGOLD, Tim (2002). *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling*

- and skill*. London: Routledge.
- KIRKSEY, Eben y Stefan HELMERICH (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.
- KOHN, Eduardo (2013). *How Forests Think*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- LATOUR, Bruno (2000). When things strike back: A possible contribution of 'science studies' to the social sciences. *The British Journal of Sociology*, 51(1), 107-123.
- LATOUR, Bruno (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory* (Vol. null).
- LEVI-STRAUSS, Claude 1962. *Le totemisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LIMA, Tania.1999. The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology. *Ethnos*. 64: 1, 107–131.
- LYONS, Kristina M. (2021) *Descomposición vital*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- MALM, A., y HORNBORG, A. (2014). The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative. *The Anthropocene Review*, 1(1), 62–69.
- MARVIN, Garry, y Susan MCHUGH (2014). In it together: an introduction to human-animal studies. In G. Marvin & S. McHugh (Eds.), *Routledge Handbook of Human-Animal Studies* (pp. 1-9). Abingdon, Oxon: Routledge.
- McFARLAND, S., y HEDIGER, R. (Eds.) (2009). *Animals and Agency*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- MIDGLEY, M. (1983). *Animals and why They Matter*. Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- MILTON, Kay (1997). Ecologies: anthropology, culture and the environment. *International Social Science Journal*, 49(154), 477-495.
- RITVO, H. (1987). *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- ROSE, Dseborah B. (2013). *Wild Dog Dreaming. Love and Extinction*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- SIMMON, L., & ARMSTRONG, P. (Eds.) (2007). *Knowing Animals*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- SINGER, Peter (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. USA: Harper Collins.
- STENGERS, Isabelle (2010). *Cosmopolitics I*: University of Minnesota Press.
- TAYLOR, N. (2013). *Humans, animals, and society : an introduction to human-animal studies*. New York: Lantern Books.

- THOMAS, K. (1984). *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England, 1500-1800*. London: Penguin.
- TSING, Anna (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- van Dooren, T., Eben Kirksey, MÜNSTER, U.** (2016). Multispecies Studies. *Environmental Humanities*, 8(1), 1-23. doi:10.1215/22011919-3527695
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- WILLERSLEV, Rane (2004) 'Not animal', not 'not-animal'. Hunting, Imitation and the Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 10: 629-652.
- WILLERSLEV, Rane (2013). Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously?, *Religion and Society*, 4(1), 41-57.
- WOLFE, Cary (2009). Human, All Too Human: "Animal Studies" and the Humanities. *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 124(2), 564-575. doi:10.1632/pmla.2009.124.2.564
- WOLFE, Cary (2010). *What is Posthumanism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.